



# Les élites dans le monde arabo-musulman médiéval : l'exemple de Bagdad sous les Seldjoukides

Vanessa van Renterghem

## ► To cite this version:

Vanessa van Renterghem. Les élites dans le monde arabo-musulman médiéval : l'exemple de Bagdad sous les Seldjoukides . Hypothèses 2000, 2001, p. 77-85. halshs-00587138

**HAL Id: halshs-00587138**

**<https://shs.hal.science/halshs-00587138>**

Submitted on 19 Apr 2011

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Cet article a été publié en 2001 sous le titre :

Vanessa Van Renterghem, « Les élites dans le monde arabo-musulman médiéval : l'exemple de Bagdad sous les Seldjoukides », *Hypothèses 2000*, revue de l'École doctorale de l'Université de Paris 1 - Sorbonne, 2001, p. 77-85.

La présente version constitue une version d'auteurs.

Une version d'éditeur (pdf) est accessible en ligne à partir du lien suivant :

<http://www.cairn.info/revue-hypotheses-2000-1-page-77.htm>

[77]

## **Les élites dans le monde arabo-musulman médiéval : l'exemple de Bagdad sous les Seldjoukides**

**Vanessa VAN RENTERGHEM\***

### **Préalable méthodologique**

De nombreuses études ont été consacrées, ces dernières années, aux élites arabo-musulmanes<sup>1</sup>. Malgré tout, peu de ces travaux proposent une définition du terme « élites » dans le contexte des sociétés étudiées. Pourtant, il est d'autant plus légitime de parler d'élites dans le monde arabo-musulman médiéval que le terme même se retrouve dans les sources de l'époque. Celles-ci distinguent fréquemment le peuple, *al-‘amma*, ou la masse générale des gens, connotée négativement, d'une élite nommée *al-khâssa* ou *al-a'yân*, termes que l'on pourrait traduire par « les notables » et qui désignent un groupe distinct de l'ensemble de la population. Les sources elles-mêmes offrent donc une lecture polarisée de la société de l'époque, et ce malgré l'égalitarisme si souvent affirmé comme une donnée fondamentale de l'islam.

Pour définir ces catégories de population, en elles-mêmes hétérogènes, la recherche de critères conduit à prendre en compte trois facteurs : une position sociale éminente, une position économique favorisée, et une position symbolique associant prestige, influence et accès aux puissants. Cependant, on verra que l'exemple de Bagdad impose de nuancer ces critères, notamment en ce qui concerne la position économique, et de nous intéresser d'autant plus aux éléments symboliques. La notion centrale,

---

\* Prépare une thèse de doctorat sous la direction de Françoise Micheau (Université Paris 1-Sorbonne), *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides*.

<sup>1</sup> Parmi les plus importantes, citons l'ouvrage collectif *Saber religioso y poder político en el Islam*, Madrid, 1994 ; Michael CHAMBERLAIN, *Knowledge and social practice in medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge, 1994 (Cambridge Studies in Islamic Civilization) ; Louis POUZET, *Damas au VIIe/XIIIe siècle. Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*, Beyrouth, 1991 ; Carl F. PETRY, *The Civilian elite of Cairo in the later Middle Ages*, Princeton, 1981 ; Dominique URVOY, *Le monde des ulémas andalous du Ve/XIe au VII/XIIIe siècle - Etude sociologique*, Genève, 1978 ; Richard W. BULLIET, *The Patricians of Nishapur. A Study in Medieval Islamic Society History*, Cambridge, 1972.

plutôt que la richesse, est celle d'autorité. Stratégies de distinction et usage du capital symbolique « justifie[nt] l'emploi du terme "élite" pour se référer à des personnes qui, n'ayant pas part aux richesses ni au pouvoir politique, partagent toutefois une certaine notion d'autorité »<sup>2</sup>.

[78] S'interroger sur la définition des élites arabo-musulmanes, c'est aussi revenir aux sources qui recèlent en filigrane une auto-définition de ces élites. Une catégorie particulière de sources, les dictionnaires biographiques (*tabaqât*), nous autorise à considérer les élites comme un objet historique à part entière. Ces ouvrages sont de véritables *Who's who*, généralistes ou spécialisés - par région, par branche d'activité, etc. -, issus des milieux mêmes qu'ils décrivent. Pour certains auteurs, ces dictionnaires biographiques sont les véritables « certificats d'appartenance et de légitimation que les membres d'un groupe (d'une élite) font de leur propre groupe »<sup>3</sup>. Les sources font donc elles-mêmes partie des stratégies mises en œuvre par les élites pour se constituer un capital symbolique fort légitimant leur position éminente. Le cas de Bagdad sous la domination des Turcs seldjoukides, étudié sous l'angle des élites de la ville, est particulièrement intéressant du fait d'un contexte politique très particulier.

## Définir les élites bagdadiennes

### Le contexte seldjoukide

Le contexte est celui de la domination d'une dynastie étrangère, celle des Turcs seldjoukides, venus d'Asie centrale, sur une métropole qui est, depuis sa fondation en 762, la capitale du califat abbasside.

#### *La conquête seldjoukide*

Les Abbassides, deuxième dynastie de califes de l'islam, connaissaient depuis plus d'un siècle une situation considérée comme difficile, puisqu'ils avaient vu s'installer à Bagdad en 945 une dynastie d'émirs chiites, les Bouyides, venus d'Iran. Lorsque les Turcs seldjoukides, après avoir conquis la Transoxiane, le Khorasan et l'Iran, entrèrent militairement à Bagdad en 1055, leur chef Tughril Beg reçut du calife le titre de sultan et prit la direction effective de l'État. Mais la tutelle seldjoukide sur le califat fut sans doute mieux tolérée que celle des Bouyides, car les sultans turcs pouvaient se réclamer du sunnisme et donc se présenter comme les défenseurs du califat.

#### *La juxtaposition de deux pouvoirs*

Les sultans seldjoukides ne résidaient pas à Bagdad, mais envoyaient régulièrement des émissaires à la cour califale et possédaient dans la capitale abbasside leur propre personnel politique. Une des données du contexte institutionnel est donc cette dualité du pouvoir qui voit coexister l'administration califale - *al-bâb al-'azîz : kuttâb*, vizir, chancellerie... - et l'administration sultanienne,

---

<sup>2</sup> Fernando RODRIGUEZ MEDIANO, communication au colloque *Elites in the world of the classical islam*, Tel Aviv, décembre 1998, non publié.

<sup>3</sup> Fernando RODRIGUEZ MEDIANO, *ibid.* Cette idée a également été développée par Michael CHAMBERLAIN, *op. cit.*, introduction (voir particulièrement p. 19).

le sultan seldjoukide s'assurant également du concours d'un vizir et de secrétaires de langue arabe et/ou persane.

[79] *L'institutionnalisation du savoir*

La troisième donnée du contexte seldjoukide est ce qu'un certain courant historiographique a désigné comme « l'institutionnalisation du savoir » ou encore la « professionnalisation des ulémas », ces savants en sciences religieuses. Les sultans seldjoukides se sont présentés, comme on l'a dit, en champions du sunnisme afin de légitimer leur domination sur le califat. L'une de leurs initiatives fut la création des *madrassa*-s, « collèges d'enseignement », notamment du droit musulman. À Bagdad fut ainsi fondée, en 1067, la *madrassa* Nizâmiya, du nom de son fondateur, le célèbre Nizâm al-mulk<sup>4</sup>, première de son type dans la capitale irakienne. Or, certains historiens<sup>5</sup> ont présenté la *madrassa* comme un instrument destiné par le pouvoir seldjoukide à contrôler les élites savantes et religieuses. Les ulémas, friands des postes rémunérés offerts par les *madrassa*-s (*mansab*), se seraient ainsi constitués comme force d'appui des souverains turcs, dans l'espoir d'être rétribués par l'obtention de tels postes, associant prestige et rémunération matérielle. La science - notamment le droit - serait ainsi, en cette fin du XI<sup>e</sup> siècle, devenue monnayable.

Cette thèse est actuellement contestée ou au moins nuancée par les recherches les plus récentes<sup>6</sup>, qui mettent certes l'accent sur une indéniable institutionnalisation du milieu des ulémas, mais relativisent le rôle des *madrassa*-s dans la transmission du savoir, d'une part, et dans ce mouvement d'institutionnalisation, d'autre part. Une des questions que nous souhaitons soulever ici est donc celle du rôle réel des *madrassa*-s dans la création, le maintien et la reproduction d'une élite savante dans la Bagdad de la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle.

### **Typologie des élites bagdadiennes : le savant, le politique et le poète**

Les élites savantes ne sont pas l'unique catégorie de la population bagdadienne à appartenir aux milieux socialement dominants. Dans l'ensemble, les élites de la ville peuvent être classées selon leur appartenance fonctionnelle. Une distinction évidente singularise ainsi la sphère du savoir des milieux du pouvoir. Dans la première, on trouve le plus grand nombre de nos personnages : ulémas (savants en sciences religieuses : droit, étude du Coran, théologie...), savants versés dans ces matières que les musulmans de l'époque désignaient comme les « sciences des anciens » (mathématiques, logique, philosophie...), mais aussi médecins, spécialistes de littérature, poètes. Dans la seconde, se placent tous ceux qui eurent à remplir des fonctions politiques ou administratives : califes, sultans et vizirs en nombre réduit, mais aussi secrétaires (*kuttâb*), chargés de la correspondance [80] (*munshî'*), militaires (sur lesquels les sources pour l'instant dépouillées sont moins disertes), etc.

---

<sup>4</sup> Vizir des sultans Alp Arslân puis Malikshâh, de 1065 à sa mort en 1092.

<sup>5</sup> Voir principalement George MAKDISI, *The Rise of Colleges – Institutions of learning in Islam and the West*, Edimbourg, 1981.

<sup>6</sup> Notamment Michael CHAMBERLAIN, *op. cit.*

Bien entendu, cette classification reste grossière. Comment choisir de classer dans une catégorie plutôt que dans une autre le secrétaire qui possède une solide formation littéraire et est l'auteur de célèbres poèmes, le juriste que sa connaissance du droit autorise à briguer des postes à responsabilités (enseignement, mais aussi et surtout exercice de la fonction de cadi, non dépourvue d'incidences politiques), le savant introduit dans l'entourage des politiques de son époque ? L'approche fonctionnelle rencontre ici ses limites, les milieux décrits s'interpénètrent de multiples façons, et il faut chercher plus avant pour arriver à une définition affinée des différentes sphères envisagées.

En fonction de l'avancement de nos recherches, on s'intéressera plus particulièrement ici aux élites savantes, catégorie hétérogène en elle-même. Un cas particulier, celui des poètes, nous paraît parfaitement révélateur des difficultés à classer certains groupes d'élites dans le champ du pouvoir ou celui du savoir. Si la poésie est parfois considérée comme une discipline littéraire à part entière, une de ses caractéristiques est d'être souvent pratiquée par des personnages qui ne sont pas présentés par les sources comme des poètes à proprement parler, mais plutôt comme des juristes, des théologiens, des lettrés, ou encore des hommes de pouvoir ayant connu une carrière brillante. Les poètes au sens strict - à savoir ceux que les sources nomment explicitement « poètes » : *shâ'ir*, pl. *shu'arâ'* -, eux, forment une catégorie à part. Ils sont souvent versés dans d'autres disciplines littéraires, l'*adab* notamment, ce qui justifie qu'on soit tenté de les classer dans la sphère du savoir, avec les ulémas. Cependant, outre que le terme '*âlim* (singulier de '*ulamâ*') n'est jamais employé pour les décrire, de nombreuses caractéristiques nous conduisent plutôt à les considérer comme faisant partie du champ du pouvoir. Parmi ces critères figure tout d'abord leur proximité aux puissants : les poètes entrent en correspondance avec les vizirs, les émirs, voire le sultan ou le calife, ce qui est extrêmement rare de la part des ulémas. Ils reçoivent de ces mêmes puissants des gratifications parfois très élevées pour leurs éloges, tandis que leurs satires ou critiques peuvent leur valoir des punitions sévères : emprisonnement, mise à mort. Enfin, leurs déplacements les conduisent de cour en cour à la recherche de mécènes, tandis que les ulémas se déplacent en quête de science et ont généralement tendance à refuser toute aide ou proposition de poste des puissants. Ces questions de définition ne doivent pas empêcher l'étude catégorielle des élites bagdadiennes, dont les plus fréquemment évoquées par les sources sont les élites savantes.

### **Les élites savantes**

Les questions que nous retiendrons ici, avec en filigrane la question de l'institutionnalisation et du rôle des *madrassa*-s, et donc plus largement du [81] rapport au pouvoir, sont classiques des interrogations historiques sur les élites : elles concernent les moyens employés par les ulémas pour légitimer leur place éminente dans la société bagdadienne, ce qui nous conduit à l'étude des stratégies de distinction mises en œuvre par ces mêmes savants afin de marquer symboliquement leur appartenance ; enfin, le dernier axe concerne la reproduction du groupe des ulémas, à travers des stratégies tout autant familiales qu'institutionnelles.

## Légitimation

Toutes les études sur les ulémas insistent sur la source majeure de leur légitimation : la détention de la science (*'ilm*), c'est-à-dire avant tout la science juridique et religieuse. Les dictionnaires biographiques soulignent ainsi toujours en premier lieu, comme élément de prestige d'un personnage, sa grande connaissance scientifique.

La légitimation par la détention d'un savoir pose un certain nombre de problèmes dans un contexte dont les historiens se sont plu à souligner le caractère informel, non-institutionnel : le monde arabo-musulman médiéval est un univers dépourvu d'université, de *cursus* et de diplômes. Les historiens insistent généralement sur l'importance des liens de maître à disciple, concrétisés par l'obtention d'*ijâza*-s ou permissions de transmettre le contenu d'un ouvrage (transmission orale) dans ses propres cercles d'enseignement (*halqa*-s). Une *ijâza* est accordée par l'auteur d'un ouvrage aux disciples qui l'ont étudié sous sa direction ; à la génération suivante, ce seront ces mêmes disciples qui se chargeront de délivrer des *ijâza*-s, et ainsi de suite.

Une fois légitimé par la détention d'un savoir, voire ensuite par l'exercice d'un savoir-faire (par exemple, la possibilité pour un juriste de rendre des avis légaux ou *fatwa*-s), le *'âlim* met en œuvre un certain nombre de stratégies de distinction qui visent à le donner à voir comme *'âlim* par l'ensemble de la population.

## Distinction

Si les renseignements concernant de telles stratégies de distinction sont à traquer parmi les sources qui, bien entendu, ne les signalent pas explicitement, le monde des élites savantes semble bien régi par des lois strictes, notamment en ce qui concerne le vêtement et les formes de sociabilité.

Le vêtement reste tout d'abord le marqueur de la position particulière du *'âlim*. Le premier signe de distinction est le turban (*'imâma*), assorti d'une tenue particulière que les sources évoquent parfois sans nous la décrire. Ainsi, Ibn Khallikân<sup>7</sup> nous décrit le cas de deux frères qui, dans une [82] situation économique précaire, ne possédaient à eux deux qu'une chemise et un turban<sup>8</sup> ; ne pouvant s'afficher en ville autrement que dans ce costume, ils sortaient donc en alternance avec leur unique tenue.

Lorsque le costume d'un de ces personnages déroge à la règle, nos auteurs le signalent comme une bizarrerie, voire une faute. Ibn Khallikân donne ainsi deux preuves de l'arrogance et de l'excentricité du poète Haïs Baïs (mort en 1179)<sup>9</sup> : sa manie de s'exprimer dans un pur arabe classique bien éloigné de la langue de ses contemporains et sa façon de se promener en ville, habillé en Bédouin,

---

<sup>7</sup> Juriste syro-égyptien du XIII<sup>e</sup> siècle, mort en 1282, auteur d'un célèbre dictionnaire biographique, le *Wafayât al-a'yân wa anbâ' abnâ' al-zamân* (*Obituaire des élites*), édition arabe par Ihsân 'Abbâs, Beyrouth, Dâr al-Thaqâfa, 1388/1968, 8 vol. ; traduction anglaise par B. Mac Guckin de Slane, *Kitâb Wafayât al-a'yân : Ibn Khallikân's biographical dictionary*, Paris, 1843-1871, 4 vol. ; réimpression, Beyrouth, 1970.

<sup>8</sup> Ibn Khallikân, *Wafayât al-a'yân*, édition arabe, vol. II, p. 512, notice n° 307 : Abû 'l-Tayyib al-Tabarî ; trad. B. de Slane, vol. I, p. 644.

<sup>9</sup> Idem, vol. II, p. 362, notice n° 258 ; trad. B. de Slane, vol. I, p. 559.

une épée suspendue à l'épaule. Moins original, mais tout autant préoccupé de son apparence vestimentaire, le juriste et théologien Abû Sa'd al-Mutawallî (mort en 1086) rapporte, dans la notice que lui consacre Ibn Khallikân<sup>10</sup>, qu'une des plus grandes satisfactions de sa vie est d'avoir, grâce à son mérite, pu s'intégrer dans un cercle d'étude (*halqa*) dirigé par un maître prestigieux, alors même qu'il était arrivé de Transoxiane dans des vêtements usés, fort différents de ceux que les ulémas ont l'habitude de porter.

Cette anecdote nous invite à considérer le deuxième élément constitutif des stratégies de distinction des ulémas, peut-être encore plus probant car il s'agit ici d'aborder les discriminations subtiles qui s'établissent entre les lettrés eux-mêmes. Houari TOUATI s'est particulièrement intéressé au phénomène de la *halqa*, le cercle d'étude dirigé par un maître, comme modèle des relations hiérarchiques qui sous-tendent la société des ulémas. Le maître est présenté comme la tête de la *halqa*, ses disciples en sont les membres, et leur position physique vis-à-vis du maître est directement représentative de leur proximité symbolique avec celui-ci, et donc du caractère élevé ou humble de leur statut. Les illustrations fourmillent pour notre période ; qu'il nous soit permis d'évoquer un seul exemple, particulièrement éclairant.

En 1071, à la mort du juriste et historien al-Khatîb al-Baghdâdî<sup>11</sup>, auteur d'une célèbre *Histoire de Bagdad*, on voulut l'enterrer selon sa volonté près de la tombe de Bishr al-Hâfi. Or, le soufi Abû Bakr Sa'd ibn Zahrâ' s'était fait faire une tombe à cet emplacement précis, et il s'y rendait une fois par semaine pour lire le Coran et y passer la nuit. Il commença donc par refuser de céder son futur tombeau au Khatîb, malgré la requête des élèves de ce dernier. Sa'd ne fut convaincu de céder sa place que lorsque les élèves lui firent valoir l'argument suivant : « Si Bishr était vivant et que tu sois assis auprès de lui, et que le Khatîb entre et prenne une place plus basse (c'est-à-dire plus éloignée de lui) que la tienne, resterais-tu assis [83] près de lui ? ». Sa'd se rendit alors à la raison et accepta de céder son tombeau.

Cette anecdote est intéressante, d'une part parce qu'elle manifeste bien la hiérarchie spatiale qui se dessine au sein même de la *halqa* entre ses participants ; d'autre part, parce qu'elle étend ce principe, l'inscription symbolique du prestige et de la reconnaissance dans un espace matériel, aux lieux d'enterrement des ulémas. Et de fait, lorsque c'est une information qu'il possède, l'auteur d'un dictionnaire biographique précise toujours où le personnage auquel il consacre sa notice est enterré ; ce qui nous permet de savoir que de nombreux ulémas demandaient à se faire enterrer auprès d'un '*âlim* prestigieux, dont souvent ils avaient été disciples, ou auprès d'un soufi. L'emplacement du tombeau est donc un élément de plus à ajouter à ceux qui constituent les stratégies de distinction symbolique des ulémas. Ces stratégies sont d'autant plus importantes que les lettrés sont parfois d'un statut économique peu élevé, la possession d'un certain niveau de fortune ne faisant apparemment pas partie des critères distinctifs de l'élite savante.

---

<sup>10</sup> Idem, vol. III, p. 133, notice n° 365 ; trad. B. de Slane, vol. II, p. 90.

<sup>11</sup> Idem, vol. I, p. 75.

Légitimés par leur maîtrise du *'ilm*, distingués par leur vêtement, leur participation aux *halqa*-s et enfin par l'emplacement de leur tombe, les ulémas bagdadiens mettent en œuvre des stratégies de reproduction qui assurent à la fois la pérennité et le renouvellement du groupe.

## Reproduction

Dans ce contexte où la fortune personnelle paraît ne jouer qu'un faible rôle dans l'accession au statut de *'âlim*, serait-on en présence d'une société où l'ascension dépend du mérite personnel, de la simple aptitude à assimiler le contenu d'une science juridico-religieuse à fort pouvoir légitimant ?

Si le statut de *'âlim* se transmet simplement par l'accès au *'ilm*, on peut penser que la principale voie d'accès à ce statut consiste à devenir le disciple d'un maître réputé, puis à se faire remarquer par ses qualités personnelles et à acquérir par la suite une réputation et un prestige propres. Une telle ascension est souvent mise en scène, comme on l'a déjà évoqué, par les déplacements successifs du disciple dans la *halqa*, le jeune lettré se rapprochant toujours plus du maître, jusqu'à ouvrir son propre cercle d'étude.

Cette vision idyllique, que l'on retrouve dans nombre de notices de dictionnaires biographiques - surtout, notons-le, lorsque ce sont les personnages évoqués qui retracent eux-mêmes le parcours qui les a conduits à accéder au groupe des ulémas -, n'est peut-être pas complètement dépourvue de fondement, mais elle recouvre une situation bien entendu beaucoup plus complexe. En effet, l'influence des origines familiales est beaucoup plus importante qu'elle n'est habituellement soulignée, dans les sources en tout cas.

Ainsi, c'est au sein des familles que s'initie l'accès d'un jeune garçon à l'étude du droit. Certains parents envoient leurs très jeunes fils, dès l'âge de cinq ou six ans, suivre les enseignements d'un maître, ou sollicitent pour lui des *ijâza*-s fictives, puisque le garçon n'étudie pas en réalité l'ouvrage [84] mentionné. Le rôle de la famille, et notamment du père (ainsi parfois que des oncles, maternels ou paternels) est ainsi prédominant dans le démarrage de la carrière du futur *'âlim*. Daphné Ephrat, auteur d'une thèse sur les ulémas bagdadiens au XI<sup>e</sup> siècle, souligne ainsi<sup>12</sup> que l'obtention d'un poste religieux ou d'enseignement dépend toujours de l'appartenance familiale, et met en valeur l'importance d'un double prestige hérité : celui du maître dont on est le disciple, mais également celui de la famille dont on provient. Cette tendance se serait d'ailleurs accentuée au XII<sup>e</sup> siècle, avec l'apparition de véritables lignages familiaux (*households*) cumulant prestige, richesse et *scholarship*, et s'accompagnant de la confiscation des postes d'enseignement par ces mêmes lignages.

Un exemple particulièrement révélateur est celui du juriste et prêcheur shafi'ite Ahmad al-Ghazâlî<sup>13</sup>, mort en 1126, qui enseigne à la *madrassa* Nizâmiya de Bagdad en remplacement de son célèbre frère Abû Hâmid, juriste et théologien, qui décida en 1095 de se retirer du monde et abandonna donc sa charge d'enseignant. On peut penser qu'il s'agit ici d'un cas où le prestige familial, la

---

<sup>12</sup> Communication au colloque *Elites in the world of the classical islam*, Tel Aviv, décembre 1998, non publié.

<sup>13</sup> Ibn Khallikân, *Wafayât al-a'yân*, vol. I, p. 79.



renommée du frère en l'occurrence, prime sur la formation personnelle, puisqu'un prêcheur (*wâ'iz*), statut dévalorisé dans l'échelle de prestige des ulémas<sup>14</sup>, se retrouve enseigner dans l'établissement le plus célèbre de la ville. Par ailleurs, Ibn Khallikân ne nous indique aucun titre d'ouvrages qui auraient été produits par ce personnage, et nous signale même que son amour du prêche (*wa'z*) l'avait amené à négliger le droit à proprement parler, ce qui le conduit à nuancer son appellation de *faqîh* (juriste). Sans son prestigieux frère, Ahmad al-Ghazâlî aurait-il accédé à la *madrassa* Nizâmiya ? Il est permis d'en douter.

Cet exemple, comme beaucoup d'autres, renforce la présomption de l'importance du prestige familial, qu'il soit hérité des générations précédentes ou se soit forgé, comme c'était ici le cas, entre des membres de la même génération. L'importance du critère familial se lit aussi à travers les recherches d'alliances matrimoniales avec d'autres lignages prestigieux. Ces cas sont particulièrement flagrants lorsqu'il s'agit de mariages permettant à un personnage jusque là plutôt obscur d'accéder au monde des dirigeants ; cela dit, le milieu des ulémas est lui aussi soumis à la loi des alliances porteuses de prestige et de promotion.

On peut en prendre pour exemple le cas de Shuhda al-kâtiba bint al-Ibrî<sup>15</sup>, morte en 1178, spécialiste de Traditions (*hadîth*) : son père Abû Nasr Ahmad al-Ibrî lui donna comme mari son ancien élève à qui il enseignait les Traditions (*hadîth*) Abû 'l-Hasan al-Duraînî, qui par la suite [85] prit le nom de sa belle-famille. À partir de ce mariage, nous précise Ibn Khallikân, « il connut une grande ascension dans le monde, jusqu'à devenir le favori [du calife] al-Muqtafi ». Pour parfaire le tableau de l'incidence du mariage sur la carrière de Abû 'l-Hasan, il suffit de remarquer qu'il mourut avant sa femme et fut enterré dans la cour de leur maison ; puis, lorsque son épouse décéda à son tour, il fut transporté avec elle et le père de celle-ci dans un autre cimetière, comme s'il lui était besoin de la médiation de sa femme pour accéder à un statut égal à celui de son beau-père, matérialisé par la sépulture commune. L'incidence de l'appartenance familiale, héritée ou redessinée par de nouveaux liens, est donc primordiale dans le maintien ou l'ascension au statut de '*âlim*. La famille est bien, dans une large part, l'agent de la reproduction des ulémas en tant que groupe.

L'étude des caractéristiques du fonctionnement des ulémas comme élite savante et religieuse, dans le contexte de la domination seldjoukide sur Bagdad, permet donc de montrer le fonctionnement de cette élite avec les caractéristiques habituelles d'un tel groupe : légitimation, pratiques de distinction, reproduction du groupe et de ses critères. Les ulémas forment bien une élite, selon les éléments de définition qu'on a pu en donner.

En ce qui concerne l'évolution de cette élite savante, il n'est pas vraiment établi que le rôle d'institutionnalisation des *madrassa*-s soit aussi fort qu'il a été dit. Si la légitimation des ulémas

---

<sup>14</sup> Sur la question du statut dévalorisé des prêcheurs et des conflits d'autorité provoqués par leurs activités, voir les travaux de Jonathan BERKEY, et notamment « Storytelling, Preaching and Power in Mamluk Cairo », *Mamluk Studies Review*, IV (2000), p. 53-73.

<sup>15</sup> Ibn Khallikân, *Wafayât al-a'yân*, vol. II, p. 477, notice n° 297 ; trad. B. de Slane, vol. I, p. 625.

provient de leur connaissance du *'ilm*, il n'est pas sûr que ce savoir se soit transmis essentiellement dans le cadre des *madrassa*-s. Au contraire, les sources sont relativement discrètes sur celles-ci, et nous laissent apercevoir que la transmission de la science continuait à se faire, pour une bonne part, comme auparavant, dans les cercles d'enseignement des mosquées<sup>16</sup>. Pour revenir à cette question de l'institutionnalisation, il faudrait avant tout se préoccuper des relations entre ulémas et sphère du pouvoir, ce qui constitue un autre domaine d'étude et ouvre des perspectives stimulantes.

Enfin, cette présentation sommaire des ulémas en tant que milieu conscient de lui-même, ne doit pas faire oublier les dissensions internes de ce groupe dont rien ne prouve l'homogénéité. Au contraire, nombreuses sont les lignes de fracture, à commencer par les dissensions religieuses : chiites et sunnites, mais aussi les écoles juridiques, qui ont vu s'affronter violemment au cours de la période les hanbalites aux partisans des autres *madhhabs*, sans omettre les inimitiés personnelles, qui s'expriment parfois de façon violente. L'étude de ces conflits et tensions représente, elle aussi, une piste de recherche féconde pour l'analyse des élites bagdadiennes de la période seldjoukide.

---

<sup>16</sup> Sur ce point, voir Jonathan BERKEY, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*, Princeton, 1992 ; Michael CHAMBERLAIN, *op. cit.*